



EBERHARD SCHOCKENHOFF · FREIBURG

DAS NETZ IST ZERRISSEN. FREIHEIT IM LICHT DES GLAUBENS

Eine systematisch-theologische Skizze

Der Komponist *Olivier Messiaen*, dessen einhundertster Geburtstag in diesem Jahr gefeiert wird, führte von einem bestimmten Zeitpunkt seines Lebens an immer ein Notizbuch bei sich, in dem er Aufzeichnungen besonderer Art sammelte: Er beobachtete den Gesang der Vögel. Was er sich in stundenlangen konzentrierten Studien in der freien Natur oder in den Vogelreservaten der Welt an Notizen machte, sollte ihm später dazu dienen, den Rhythmus und die einzigartige Klangfarbe des Vogelgesangs im Konzertsaal erklingen zu lassen. Ob als Einzelstimmen seltener Vogelarten, deren Namen er in seinem ornithologischen Tagebuch mit akribischer Genauigkeit verzeichnete, oder zu großen mehrstimmigen Klangteppichen zusammengefügt – die Melodien der Vögel durchziehen Messiaens gesamtes kompositorisches Schaffen. Zunächst erkundete er in systematischen Studien die Vogelwelt seiner näheren und weiteren französischen Heimat, die Singvögel der Camargue, der Provence und der Mittelmeerküste sowie die Bergvögel der höheren Alpenregionen, später sammelte er Beobachtungen zu exotischen Vogelarten der Südsee, der nordamerikanischen Canyons und anderer ferner Länder, in die ihn seine Konzerttourneen durch die ganze Welt führten. Er schuf sich mit Hilfe des Klaviers, der Violine, verschiedener Holzbläserinstrumente (Piccoloflöte, Flöte, Klarinette und Bassklarinetten) und des Xylophons eine ungewohnte musikalische Klangwelt, durch die er den mehrstimmigen Vogelgesang möglichst genau zu erfassen suchte. Durch detaillierte Angaben zu Tempo, Modulation und Dynamik der Tonfolgen gelang es Messiaen, das Krähen des Papageis, das Gurren der Turteltaube, das Zwitschern des Rotkehlchens, das helle Lied des Zaunkönigs, das langgezogene Flöten des Pirols und den heiseren Gesang der Krähe sowie unzählige weitere Tonnuancen seines imaginären Vogelorchesters exakt zu

EBERHARD SCHOCKENHOFF, geb. 1953 in Stuttgart; 1972-1979 Studium der Theologie in Tübingen und Rom, 1978 Priesterweihe; 1979-1982 in der Seelsorge; 1990-1994 Professor für Moralthologie an der Universität Regensburg; seit 1994 Professor für Moralthologie an der Universität Freiburg i.Br.; Herausgeber der Zeitschrift für medizinische Ethik; Mitglied im Deutschen Ethikrat.

beschreiben. In dem musikalischen Vogelgesang-Potpourri, das er in seinen Klavier- und Orchesterwerken sowie in der großen Oper über das Leben des Heiligen Franziskus akustisch inszenierte, sollten die Stimmen der einzelnen Vögel aus den vielstimmigen Harmonien und Disharmonien herauszuhören sein, die seit der mittleren Schaffensperiode zu einem Erkennungszeichen Messiaen'scher Kompositionstechnik wurden.

In der Musikkritik wurde viel darüber gerätselt, welcher Leidenschaft der weltberühmte Komponist mit seinen Vogelstudien Ausdruck verleihen wollte; viele sahen darin nur eine persönliche Vorliebe oder eine beiläufige Marotte, die sich im Lauf der Zeit zur unerklärlichen Obsession entwickelte. In einem frühen Entwurf zu einer zentralen Vogelszene aus der Franziskus-Oper gibt Messiaen selbst einen wichtigen Fingerzeig, der die Vorherrschaft der Vogel motive in vielen seiner Werke als Ausdruck seines katholischen Glaubens interpretiert. Im Gesang des Fächerschwanzkuckucks, der die Tonleitern rückwärts zu singen scheint, zuerst abwärts, dann aufwärts, sieht er eine Metapher für die Leichtigkeit, mit der wir nach der Auferstehung die Stufen des Himmels erklimmen, geradezu, als ob wir von der Höhe hinabstiegen. An einer Stelle, die der Vogel predigt des Heiligen Franziskus unmittelbar vorangeht, begründet Messiaen seine Überzeugung, dass die Vögel innerhalb der Schöpfung eine einzigartige Rolle spielen, in Anlehnung an ein Wort des englischen Dichters Keats, das zugleich die biblische Inspiration seiner eigenen Vogelbegeisterung verrät: «Alles Schöne muß zur Freiheit gelangen, zur herrlichen Freiheit. Unsere Brüder, die Vögel, erwarten den Tag (...), jenen Tag, an dem Christus alle Geschöpfe vereinen wird: die der Erde und die des Himmels.»¹

Im freien Flug und im ungehinderten Gesang der Vögel sieht Messiaen einen Vorentwurf der Schöpfung, der auf die eschatologische Freiheit verweist, an der die Getauften schon jetzt Anteil gewinnen. Paulus spricht von der «Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes» (Röm 8, 21), auf deren Offenbarwerden die gesamte Schöpfung sehnsuchtsvoll wartet. Auch das Alte Testament verwendet die Bildwelt der Vögel als Metapher der Freiheit, die Gott schenkt: «Unsere Seele ist wie ein Vogel dem Netz des Jägers entkommen», betet der Psalmist und bekennt: «Das Netz ist zerrissen, und wir sind frei» (Ps 124, 7). Das Neue Testament verwendet nicht die gängigen philosophischen Fachtermini (*to eph'hêmin, aut'exousion, hêgemonikon*), sondern eine eigene, in der philosophischen Literatur ungebräuchliche Wortgruppe (*eleutheros, eletheroun*), um die Freiheit der Jünger Jesu zu bezeichnen. Ihre Freiheit erwächst aus der höchstmöglichen Bindung, die ein Mensch eingehen kann: aus dem Gehorsam des Glaubens, aus der bedingungslosen Nachfolge Jesu.



1. Freiheit zur Liebe

Die Freiheit im Reich Gottes zeigt sich nicht darin, alles nach eigenem Gutdünken tun und lassen zu können, sondern als Freiheit zur Liebe gegenüber jedermann, nicht nur gegenüber denen, die uns wieder lieben, sondern gegenüber jedem, der uns zum Nächsten wird, weil er unserer Hilfe bedarf, als Freiheit zu einer Liebe, die auch den Fremden erreicht und selbst den Feind nicht ausschließt. Solche Freiheit erweist sich nach dem Willen Jesu als Freiheit von Angst, Sorge und Furcht. Wer dem Ruf des Evangeliums folgt, der lebt wie die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Feld. Er weiß, dass er frei ist, sich um das eine Notwendige, den Gehorsam gegenüber Gottes Willen zu bemühen, weil Gottes Liebe alles andere für ihn besorgt (vgl. Mt 6, 25–34). Solche Freiheit ist nicht in mühsamer Anstrengung und asketischer Selbstdisziplin zu gewinnen, sie folgt wie von selbst aus der großen Freude, die einen Menschen erfüllt, der eine kostbare Perle und einen unvorstellbar wertvollen Schatz im Acker gefunden hat (vgl. Mt 13, 44–46). Die Pointe dieses Doppelgleichnisses, das möglicherweise schon in der vorösterlichen Überlieferung der Jesusworte zusammengehörte, ist unschwer zu erkennen. Es ist ein so außerordentliches, allen günstigen Widerfahrnissen gegenüber unvergleichbares Glück, im Wirken Jesu der Offenbarung der grenzenlosen Liebe Gottes zu begegnen, dass es darauf nur eine angemessene Reaktion geben kann: die Bereitschaft, alles zu verlassen, um Jesus auf seinem Weg nachzufolgen. Gegenüber dem großen, unverhofften Lebensglück, das der Eintritt in die Gottesherrschaft bedeutet, bleibt nur dieser eine Schritt, der so selbstverständlich ins Freie führt, dass es keines weiteren Überlegens und Abwägens mehr bedarf.

Obwohl das biblische Freiheitsverständnis durch eine charakteristische Differenz zu allen philosophischen Deutungen der Freiheit gekennzeichnet ist, weist es in sich viele Facetten auf, die zu einem perspektivenreichen Gesamtbild führen. Die einzelnen Aussagen über die ursprüngliche Bestimmung und den Verlust der Freiheit bezeugen übereinstimmend einen grundlegenden Bruch in der menschlichen Freiheitsgeschichte. Dieser wird wiederum aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet: aus der Sicht der ursprünglichen Schöpfungsgeschichte des Menschen, für die Adam als Repräsentant der ganzen Menschheit steht, aus der Perspektive der Versklavung des Menschen unter die Sünde und schließlich aus der Sicht der im Glauben wiedergewonnenen Freiheit. Alle drei Perspektiven begegnen in den biblischen Schriften, ohne dass einer gegenüber den anderen eine Vorrangstellung zukäme.

Grundlegend für das biblische Freiheitsdenken ist die Überzeugung: Der Mensch ist als Geschöpf Gottes zur Freiheit gerufen. Gott hat den Menschen nicht als eine Marionette geschaffen, die er an langen Fäden auf der Welten-

bühne tanzen lässt. Vielmehr hat er ihn vor allen anderen Geschöpfen dazu bestimmt, als sein geschöpfliches Ebenbild zu existieren und diesem Auftrag in freier Selbstbestimmung zu entsprechen. Schon das Bild, das die Bibel von der ursprünglichen Entscheidungssituation des paradiesischen Menschen zeichnet, gleicht keineswegs dem der griechischen Mythologie. In ihr steht Herakles am Scheideweg, um sich vollkommen frei in die eine oder andere Richtung zu wenden. Die von Gott gewollte Schöpfungsbestimmung seiner Existenz ist dem biblischen Menschen dagegen als Ziel und Sinngehalt seiner Freiheit klar vorgezeichnet: «Leben und Tod lege ich dir vor, Segen und Fluch. Wähle also das Leben, damit du lebst, du und deine Nachkommen» (Dtn 30, 19). Zudem wird das über den Anfang der menschlichen Freiheitsgeschichte gesprochene göttliche Verheißungswort als eine menschengemäße Weisung bezeichnet, die einzuhalten die Kräfte des Menschen nicht übersteigt: «Nein, das Wort ist ganz nahe bei dir, es ist in deinem Mund und in deinem Herzen, du kannst es halten» (Dtn 30,14).

2. Freiheit im Widerspruch zu ihrer geschöpflichen Bestimmung

Dennoch hat der Mensch die ihm übertragene Freiheit im Widerspruch zu Gottes Gebot und Verheißung verloren und sich auf dem Weg des Todes immer tiefer in die Unfreiheit der Sünde verstrickt. Seine Freiheit ist ihrem Ursprung entfremdet, weil er sie im Widerspruch zu seinem geschöpflichen Auftrag, im Verfallensein an das eigene Ich und seine Wünsche vollzieht. So lebt der sündige Mensch in einem grundlegenden Missverhältnis gegenüber Gott und sich selbst. Er lebt im Versagen einer eigensüchtigen Freiheit, weil er sich den eigenen Wünschen unterwarf, von deren Sklaverei er nun nicht mehr loskommt. Das ganze Elend, in das der sündige Mensch geraten ist, liegt darin, dass er durch den Versuch der Selbstbefreiung aus der Macht des Bösen nur noch stärker der Unfreiheit verfällt. Er tut das Böse, das er nicht will, weil das Gute, das er will, zu kraftlos geworden ist, um ihn zum Handeln zu bewegen. «Ich unglücklicher Mensch!» (Röm 7, 24) ruft Paulus aus: «Das Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen» (Röm 7, 18). In dieser Unfähigkeit zum Guten erkennt Paulus nicht nur eine Schwächung seiner geschöpflichen Fähigkeiten, sondern einen unüberwindlichen Widerspruch, der seinem Menschsein als solchem innewohnt. «Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will» (Röm 7, 19). Der Exeget *Heinrich Schlier* kommentiert die für den Apostel bestürzenden Einsicht in die unentrinnbare Entfremdungssituation menschlicher Freiheit: «So lebt der Mensch, wie er vorkommt, immer schon in einem grundlegenden Missverständnis und Missbrauch der ursprünglichen Freiheit. Er lebt in seiner eigenmächtigen und eigensüchtigen Freiheit, in der Freiheit von der Freiheit, in der Unfrei-

heit, die als Freiheit erscheint.»²

Der theologische Skopus dieser Stelle, die das christliche Freiheitsdenken von *Origenes* über *Augustinus* bis zu *Martin Luther* und *Erasmus von Rotterdam* wie kein anderer biblischer Text zu gegensätzlichen Antworten inspirierte, liegt nicht einfach im gebrochenen Selbstverhältnis des Menschen oder in dem Widerspruch von Wollen und Tun, für den es in der antiken Ethik zahlreiche Parallelen gibt. Der von Ovid in den *Metamorphosen* überlieferte Sinnspruch *video meliora proboque, deteriora sequor* (= ich sehe und wünsche das Bessere, aber ich folge dem Schlechteren), formuliert auf klassische Weise die Differenz von Erkennen und sinnlichem Streben, von Vernunft und Leidenschaft. Dahinter steht die Erinnerung an die tragische Gestalt der *Medea*, deren ausweglose innere Lage im Widerstreit ihres Wollens mit den Leidenschaften ihrer Seele von Epiktet in beinahe wörtlicher Übereinstimmung mit Paulus geschildert wird.³

Die theologische Pointe der von Paulus im Ich-Stil formulierten Klage, die in dieser Ausführlichkeit gegenüber dem antiken Diatribenstil ein *Novum* darstellt, liegt dagegen in der Unfähigkeit des Gesetzes, den Menschen zum Guten zu führen. Paulus zieht beide Prämissen der jüdischen Freiheitstheologie – dass das Gesetz den Weg zum Leben aufzeigt, und dass der Mensch in sich die Kraft vorfindet, dem erkannten Guten auf dem Weg des Gesetzes zu folgen (vgl. das Lehrgedicht *Sir 15, 11-20*) – in Zweifel und gelangt so zu der Einsicht, dass der Mensch unter dem Gesetz sein Heil verfehlen muss, weil das Gesetz zu schwach ist, ihn vom Zwang der Sünde zu befreien. Gottes Gesetz zeigt ihm nicht mehr den Weg des Heils, vielmehr regt ihn die Kenntnis des Gebots, das Wissen um Gut und Böse (vgl. *Gen 3, 22*) zu seiner Übertretung an. Das Gesetz stachelt den Menschen zur Sünde überhaupt erst an, indem dessen Vorschriften seine Begierden erwecken: «Ich lebte einst ohne das Gesetz; aber als das Gebot kam, wurde die Sünde lebendig. Ich dagegen starb und musste erfahren, dass dieses Gebot, das zum Leben führen sollte, den Tod bringt» (*Röm 7, 10-11*). Im Kontext solcher biblischer Aussagen ist von der menschlichen Freiheit nur noch unter dem Vorzeichen ihres faktischen Verlustes und einer aus der Sicht des Sünders unlösbaren Verstrickung in das Böse die Rede.

Diese Spitzensätze der paulinischen Freiheitstheologie bewogen fast fünfzehnhundert Jahre später den jungen Augustinermönch *Martin Luther* zu der Behauptung, die den Streit mit *Erasmus* um die menschliche Willensfreiheit entfachte. Die provozierende These des Reformators lautete: der freie Wille sei nach dem Sündenfall nur noch dem Namen nach gegeben und der ursprüngliche Ehrentitel des Menschen, der ihm als Gottes vornehmstem Geschöpf zukam, sei durch die Macht der Sünde zu einer leeren Redensart geworden.⁴ In seiner Antwort auf die Bannandrohungsbulle Papst *Leo X.* vom 29. November 1520 verschärft *Luther* die darin

verurteilte These aus der Heidelberger Disputation, indem er sie rhetorisch noch weiter zuspitzte: «Ungenau und schlecht habe ich gesagt, der freie Wille sei vor der Gnade eine nur dem Namen nach existierende Sache (*res de solo titulo*), besser müßte ich einfachhin sagen, der freie Wille sei eine erfundene Sache oder ein leerer Titel ohne Sache (*figmentum in rebus seu titulus sine re*). Denn es steht in niemandes Hand, Gutes oder Böses zu denken, vielmehr geschieht alles (...) mit absoluter Notwendigkeit.»⁵

3. Zur Freiheit berufen

Ist auch diese paulinische Perspektive, die der späte Augustinus in seinem Streit mit Pelagius und Luther im Kampf mit Erasmus noch weiter verschärften, nur eine Facette des vielfältigen Bildes, das die Bibel von der Wirklichkeit menschlicher Freiheit zeichnet? Oder drängt sich Paulus mit solcher Wucht in den Vordergrund, dass von einem gemeinsamen Zeugnis der Bibel im Blick auf das Verständnis der menschlichen Freiheit nicht mehr die Rede sein kann? Folgt man der hermeneutischen Grundregel, die das katholische Schriftverständnis leitet, ist davon auszugehen, dass die paulinische Freiheitstheologie, was ihr Profil und ihre Tiefenschärfe anbelangt, zwar konkurrenzlos unter den biblischen Schriften ist, aber gleichwohl in einem nuancierten Gleichklang mit diesen interpretiert werden muss. Das Zeugnis jedes biblischen Schriftstellers soll von der ganzen Schrift her ausgelegt werden, nicht umgekehrt. Unter dieser hermeneutischen Prämisse lässt sich ein gemeinsamer Ausgangspunkt für die weiteren exegetischen, theologiegeschichtlichen und systematischen Überlegungen gewinnen: Aus dem Widerspruch zu sich selbst, in den die Freiheit geraten ist, kann sie sich nicht aus eigener Kraft befreien, doch kann sie durch eine befreiende Außeninstanz aus ihrer Verlorenheit an das Böse herausgerufen werden.⁶

Wenn Paulus die Christusbotschaft, die er verkündet, als ein Evangelium der Freiheit versteht, dann meint er damit nicht mehr die natürliche Freiheit des Menschen als ursprüngliche Gabe des Schöpfers an sein Geschöpf. Frei ist der Mensch für Paulus nicht von Natur, sondern aus Gnade, weil Gott seine Freiheit aus ihrer Selbstverlorenheit an die Sünde herausgeholt und wieder zu sich selbst befreit hat: Der unter das Gesetz und die Sünde verklavte Mensch muss zuallererst wieder für die Freiheit «frei gemacht» werden und dies geschieht, wie Paulus in Gal 5, 13 verdeutlicht, durch den im Evangelium an die Menschen ergehenden Ruf Gottes: «Zur Freiheit hat uns Christus befreit (...). Ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder» (Gal 5,1 und Gal 13). Der Übergang vom alten Sklavendasein zur Freiheit ist für Paulus nur im Horizont des eschatologischen Zeitenumbruchs zu verstehen, den die Herrschaft Christi inauguriert. Jesus Christus ist für Paulus der schlechthin freie Mensch, in dessen freiem Gehorsam gegenüber seinem Vater, der zu-



gleich ein Akt rückhaltloser Liebe zu den Menschen ist, die höchste Vollendung geschöpflicher Freiheit aufscheint. Aber Jesus Christus ist nicht nur für sich selber frei, er ist vielmehr der «Sohn» inmitten von Sklaven, die durch ihn Töchter und Söhne ihres himmlischen Vaters sind und auf diese Weise ebenfalls den Status von Freien erlangen. «Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die frei kaufe, die unter dem Gesetz stehen und damit wir die Sohnschaft erlangen» (Gal 4, 4-5).

4. Eschatologische Freiheit in der neuen Welt Gottes

Die Besonderheit der paulinischen Freiheitskonzeption zeigt sich darin, dass die menschliche Freiheit nicht mehr wie im antiken Fatalismus und der stoischen Kosmologie von einer unveränderlichen Weltordnung, sondern vom Gedanken der eschatologischen Neuschöpfung der Welt her verstanden wird. Dieser kosmologische Hintergrund ist für das antike Denken nichts Ungewöhnliches. Im Unterschied zum neuzeitlichen Bewusstsein, dass Freiheit als eine rein anthropologische Möglichkeit versteht, die der Mensch im Heraustreten aus der Natur, im Gegenüber zum Kosmos verwirklicht, lässt sich die Freiheit des Menschen nach paulinischem Verständnis nur in einem kosmologischen Horizont, durch die Bezugnahme auf die Welt als ganze und ihre Neuschöpfung durch Gott und die richtige Zuordnung des Einzelnen zu diesem eschatologischen Äonenwechsel verstehen. Die kosmologischen Metaphern, die von der Neuschöpfung der Welt, von Christus als Weltenherrscher oder von der endzeitlichen Thronbesteigung Christi sprechen, haben deshalb im biblischen Denken, wie *Erik Peterson* und *Ernst Käsemann* gezeigt haben, immer auch einen anthropologischen, ins allgemein Menschheitliche ausgreifenden Sinn.⁷ Der jüdische Religionsphilosoph *Jakob Taubes* erschließt die Dialektik der paulinischen Heilsgeschichte, indem er sie in den Gang der abendländischen Geschichtsphilosophie hineinstellt und als die schwebende Mitte einer Synthese beschreibt, die sowohl den *quantitativ*-weltgeschichtlichen Begriff der Geschichte (Hegel) als auch ihr *qualitativ*-existentielles Verständnis (Kierkegaard) als gegensätzliche Momente umgreift: «Das objektive Geschehen der Geschichte «im Großen» ist nicht wie bei Hegel für die Privatexistenz des Einzelnen gleichgültig, sondern entscheidet über Heil und Verwerfung des einzelnen Menschen. Das Geschick des Einzelnen aber ist nicht, wie bei Kierkegaard, unabhängig vom Lauf der Geschichte, sondern mitten hineingestellt in den heilsgeschichtlichen Prozess der Geschichte. In der Einheit von Mensch und Menschheit, im Adam ist das Ineins der allgemeinen Geschichte und der ethischen Existenz des Einzelnen beschlossen.»⁸

So wie der Prophet Jesaja die Figur des leidenden Gottesknechts mit dem ganzen Volk Israel identifiziert, sieht Paulus im Tod und in der Auferstehung Jesu Christi das Schicksal der ganzen Menschheit abgebildet. Der für den Christusglauben des Apostels zentrale Christushymnus des Philipperbriefes beschreibt die Existenzweise Christi so, dass dieser sein gottgleiches Sein nicht für sich behält, sondern sich hingibt und in den Tod am Kreuz hinabsteigt. Indem Gott selber sich im Gehorsam seines Sohnes bis an den untersten Rand der alten Welt hin ausspannt, werden die Mächte des Todes und des Ungehorsams überwunden: Christus wird zum Herrn über alle Mächte erhöht und zum Pantokrator einer neuen Schöpfung eingesetzt. In diesem eschatologischen Akt des Äonenwechsels und der Inauguration Christi als Kyrios ereignet sich eine fundamentale Neubestimmung der Wirklichkeit und eine Neuorientierung der gesamten Seinsweise der Welt und des Menschen: Nicht mehr das Streben nach Selbsterhalt und Machtsteigerung oder der *conatus essendi* halten die Welt im Innersten zusammen, sondern dieser wird durch die eschatologische Liebe Gottes und die freie Hingabe des Sohnes an den Willen des Vaters eine neue Dynamik eingestiftet, die einen Prozess der Verwandlung der alten Welt in Gottes neue Schöpfung in Gang setzt. Insofern alle menschliche Freiheit in der Teilhabe an dieser neuen Wirklichkeit besteht, hat sie deshalb ihren Ursprung in der Freiheit Christi zur Selbsthingabe in den Tod. In einem theologischen Gesamtverständnis der menschlichen Freiheit, das dem biblischen Perspektivenreichtum gerecht wird, muss deshalb immer auch von der wiedergewonnenen, dem Sünder geschenkten Freiheit die Rede sein, die im Glauben an Christus ergriffen wird. Diese Wiedereinsetzung und Erneuerung seiner Freiheit wird dem Menschen zuteil, indem er sich der Gnade Christi öffnet und sich von Gottes Liebe beschenken lässt.

5. Was heißt «befreite» und «verdankte Freiheit»?

Der dreifache Blickwinkel, unter dem die biblischen Schriften die menschliche Freiheit betrachten – als ursprüngliche geschöpfliche Bestimmung zum partnerschaftlichen Leben in der Gemeinschaft mit Gott, als an die Macht der Sünde und das eigene Ich verlorene Freiheit und als durch die Teilhabe am Sieg Christi über den Tod wiedergewonnene Freiheit – gibt der theologischen Analyse der Freiheit die Richtung vor. Diese erweist ihre biblische Legitimation in dem Maß, in dem sie alle drei Facetten aufnehmen und zu einem systematischen Verständnis der Freiheit zusammenführen kann. Wie Gott und Mensch nach der Lehre des Christentums zusammengehören und wie die menschliche Freiheit aus der Bindung an Gott hervorgeht, das lässt sich im Blick auf den konkreten Existenzvollzug des Menschen weder allein aus dem geschöpflichen Auftrag seiner Freiheit



noch allein aus ihrem sündhaften Versagen noch allein von ihrer gnadenhaften Erneuerung her verstehen. Vielmehr ist nach der Bedeutung aller dieser Bestimmungen für die gegenwärtige Existenz des Christen und den konkreten Vollzug seiner Freiheit zu fragen.

Von der Erfahrung des Glaubens aus betrachtet, erweist sich die Gebrochenheit menschlicher Freiheit als Ausdruck jenes fundamentalen Missverhältnisses, in dem der sündige Mensch zu Gott als dem Ursprung seines Seins lebt. Weil er die Ausrichtung seiner Existenz auf Gott hin nicht mehr bejahen kann, lebt er im Widerspruch zu sich selbst; weil er mit seinem eigenen Wesen nicht mehr übereinstimmt, ist auch seine Freiheit ihrem Ursprung entfremdet. Der sündige Mensch ist daher unfrei geworden, das Gute, das er will, aus eigener Kraft zu verwirklichen. Die ursprüngliche geschöpfliche Ausrichtung seiner Freiheit ist durch die Sünde gestört; die Freiheit des sündigen Menschen ist eine gebrochene Kraft, die der Heilung bedarf. Sie muss wieder aufgerichtet und in ihrer Ausrichtung auf das Gute zurechtgebogen werden; ihr muss durch Gottes Gnade eine innere Tendenz eingestiftet werden, die ein neues Maßnehmen am Guten ermöglicht. Kurz: Die Freiheit zur Hingabe an das Gute, die sich konkret nur im Gehorsam gegenüber Gott und im Dienst am Nächsten vollziehen kann, muss dem unter der Macht der Sünde gefangenen Menschen erneut geschenkt werden.

5.1 Der Disput zwischen Luther und Erasmus um den freien Willen

Die Rede von der «befreiten» oder «geschenkten» Freiheit bedeutet allerdings nicht, dass die Entscheidungs- und Verantwortungsfähigkeit des Menschen durch die Macht der Gnade vollkommen neu, d.h. ohne jeden Anknüpfungspunkt an den geschöpflichen Strukturen des Menschseins geschaffen würde. In dem Streit zwischen Luther und Erasmus um dessen These vom unfreien Willen, dem letzten theologischen Disput um das rechte Verständnis der menschlichen Freiheit, der in der europäischen Geistesgeschichte jahrhundertelangen Nachhall fand, geht es um die Frage, was die Begegnung des gnädigen Gottes mit dem sündigen Menschen in diesem bewirkt. Auch Erasmus schreibt dem Menschen nicht, wie Luther ihm unterstellt, einen schlechthin freien Willen zu, aber er besteht darauf, dass dessen natürliches Vermögen, das ihm von Gott im ersten Anruf seiner schöpferischen Liebe geschenkt wurde, beim Tun des Guten nicht gänzlich unbeteiligt bleibt.⁹ Deshalb wirft er Luther vor, dass er, in seinem theologischen Überschwang gebannt auf die andrängende Wucht der Gnade blickend, zu wenig zwischen dem tatsächlichen Vermögen des freien Willens, seinem konkreten *posse*, und dessen absolutem Vermögen, einem fiktiven *simpliciter posse* unterscheidet, das auch für Erasmus eine bloße Scheinfreiheit darstellt, über die kein Mensch Gott gegenüber jemals verfügt.¹⁰ Zwischen diesen beiden Extremen – einem schlechthin freien Vermögen zum Guten

aus eigener Kraft (*simpliciter posse*) und einer gänzlichen Wirkungslosigkeit des Willens in jeglicher Hinsicht (*simpliciter non posse*) – muss es, so postuliert Erasmus, noch ein Drittes geben: das Mitwirken des Menschen mit Gottes Gnade, ein Beteiligtsein seiner Freiheit an Gottes eigenem Handeln.¹¹

Erasmus' ganzes Ringen mit Luther kreist darum, dieses Dritte richtig zu bestimmen und das Einbezogenwerden des Menschen in das sein Handeln begründende Wirken Gottes angemessen zu erfassen. Die verschiedenen Anläufe, die er nach dem ersten Schlagabtausch mit Luther in seinem zweiten «Hyperapistes», der in der gegenwärtigen Forschung zurecht in den Vordergrund gerückt wird, dazu unternimmt, verfolgen alle das gleiche Ziel: Erasmus möchte das Zusammenspiel von Glaube und Vernunft, Gnade und Freiheit, göttlichem und menschlichem Handeln aufzeigen, für das in den schroffen Antithesen Luthers kein Platz mehr bleibt. Während dieser Gesetz und Evangelium, Buchstabe und Geist, den freien Willen des Menschen und die Gnade Gottes durch ein scharfes Entweder-Oder trennt, möchte Erasmus das Ineinander von Evangelium und Gesetz, Glaube und Vernunft, Gnade und Freiheit aufzeigen. Wenn man Gottes Vorschriften mit dem Gesetz und Gottes Verheißung mit dem Evangelium verbindet, so ist doch stets darauf zu achten, dass «das eine im anderen ist, dass somit das Evangelium auch im mosaischen Gesetz enthalten ist, und das Gesetz im Evangelium»¹². Ebenso dürfen Glaube und Vernunft nicht auseinandergerissen, sondern müssen vielmehr in ihrer Wechselwirkung aufeinander wahrgenommen werden. Das allen Menschen ins Herz eingeschriebene Gesetz der Vernunft enthält die Goldene Regel als Zusammenfassung aller göttlichen Gebote, doch ist dieses Gesetz zu schwach, um zum wirksamen Tun der Liebe anzuspornen. Gleichwohl ist das natürliche Licht der Vernunft, dessen Erkenntniskraft durch die Sünde geschwächt ist, nicht gänzlich erloschen; immerhin erkennen mit seiner Hilfe auch die heidnischen Philosophen das natürliche Gesetz des Guten. Es entfacht sogar eine natürliche Neigung zum sittlich Guten (*naturalem appetitum honesti*) im Menschen, «die, mag sie auch in uns verschüttet sein, doch nicht ausgelöscht ist»¹³. Daher muss das Gesetz des Glaubens dem Gesetz der Vernunft zu Hilfe kommen, es unterstützen und der natürlichen Erkenntnis des Guten aufhelfen, damit diese sich im Tun der Liebe vollenden kann.

Dieselbe Logik der konkreten Vermittlung bestimmt auch die Lösung, die Erasmus für die eigentliche Streitfrage, das Verhältnis zwischen Gnade und freiem Willen anbietet. Erasmus wirft Luther vor, auseinanderzureißen, was zusammen gehört. «Zunächst trennst du die Gnade vom freien Willen, aber wenn ich sage, daß der freie Wille etwas Gutes tue, verbinde ich ihn mit der Gnade; solange er ihr gehorcht, wird er glücklich geführt und handelt; wenn er sich der Gnade widersetzt, verdient er, von ihr verlassen zu werden, und wenn er von ihr verlassen ist, tut er nur Böses.»¹⁴

Was Luther trennt, versucht Erasmus so zu verbinden, dass sich Gottes gnädiges Handeln und der freie Wille des Menschen als Teilmomente eines von Gottes Initiative getragenen Wirkgefüges begreifen lassen. Daher kann Erasmus herausstellen, dass der freie Wille des Menschen innerhalb der von Gott ausgehenden Bewegung, die zum Guten führt, nicht untätig bleibt, ohne der Gefahr des Semipelagianismus zu verfallen. Für dieses von Gott ermöglichte Mithandeln des Menschen, das als unverzichtbares Moment innerhalb des Wirkens von Gottes Gnade von dieser selbst gefordert ist, gebraucht Erasmus eine Formel, die er der antithetischen Logik Luthers gegenüberstellt: *Acta voluntas agit*.¹⁵ Der freie Wille handelt als ein in Gottes Handeln einbezogener Wille, nicht wie ein passives Instrument oder totes Ding, sondern als von Gottes Wirken zum Handeln tauglich gemachter, durch die Gnade zur Eigentätigkeit befähigter Wille. Das ist das erasmische Paradox des freien Willens, das Luther im Bannkreis seines antithetischen Denkens nicht mehr verstehen kann. Für Luther gilt die Logik eines strikten Entweder-Oder: Gott wirkt alles und der Mensch wirkt nichts. Würde der Mitwirkung des Menschen ein wie auch immer gearteter Beitrag zugestanden, so geriete Gott in die Anhängigkeit des Menschen, was mit Luthers Begriff der Allmacht Gottes unvereinbar wäre. Für Erasmus dagegen kann das freie Tätigsein des Willens überhaupt nicht in einen Gegensatz zu Gottes Handeln geraten, weil seine Wirksamkeit ganz und gar von der Gnade abhängt. Erasmus lehrt nicht nur ein Mitwirken des Willens, sondern umgekehrt auch ein Mittätigsein der göttlichen Gnade in allem, was der Wille zu ihrem Werk beiträgt.

Erasmus fasst die Lehre der Kirche in dem Satz zusammen, dass «der Wille zwar etwas tut, das aber unwirksam bleibt, wenn nicht dauernd die helfende Gnade beisteht»¹⁶. Eine ähnliche Kurzformel für das Mitwirken des Menschen an Gottes Handeln findet sich bei Augustinus, der selbst in seiner antipelagianischen Phase den menschlichen Willen nicht so radikal von allem Mittun am Guten ausschließen wollte, wie dies später bei Luther der Fall ist: «Dabei (= beim Tun des Guten) wirken allerdings auch wir; jedoch wirken wir mit seinem Wirken mit, da seine Barmherzigkeit uns zuvorkommt.»¹⁷ In seinem zweiten «Hyperaspistes» gebraucht Erasmus die Vorstellung eines wechselseitigen Sich-Angleichens von Gnade und Wille dergestalt, dass das Verdienst des Guten nicht dem Menschen gegenüber Gott zukommt, sondern ihm von Gott geschenkt ist, der ihn seiner Freundschaft erst würdig macht.¹⁸ Ausdrücklich beruft sich Erasmus für seine Deutung des Ineinanderwirkens von Gottes Gnade und freiem Willen auf Paulus, der in 1 Kor 15, 10 von sich selbst bekennt: «Durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin, und sein gnädiges Handeln an mir ist nicht ohne Wirkung geblieben.»¹⁹ Eben um dieses Wirksamwerden der göttlichen Gnade im Menschen geht es Erasmus. Aus seiner Sicht wäre es der Ehre Gottes unan-

gemessen, dessen Handeln am Menschen anders als ein schöpferisch-befreiendes Handeln zu denken, das die Eigenkräfte des menschlichen Willens zu sich selbst erweckt. Gottes Größe und Allmacht geschieht dadurch kein Abbruch, denn alles, was wir aus unseren Kräften tun, stammt von Gott, aus dem alles wie aus einer Quelle hervorgeht: *Quicquid potest homo naturae viribus, gratuitum Dei donum est* (= «Was immer der Mensch aus natürlichen Kräften vermag, ist ein umsonst gegebenes Geschenk Gottes»)²⁰

Trotz seines theologischen Grundanliegens, das Ineinander von Gnade und Freiheit aufzuzeigen, weicht Erasmus vor der letzten Konsequenz seines Ansatzes zurück. Weil er aus irenischer Rücksichtnahme Luther entgegenkommen möchte, vertritt er die thomanische Lösung, wonach das Tun des Guten unter jeweils verschiedener Rücksicht *ganz* der Gnade Gottes und *ganz* der Mitwirkung des Menschen zuzuschreiben ist, nicht mit gleicher Entschiedenheit nach beiden Seiten hin. Für Thomas erfolgen die kategorialen Willensentscheidungen in der Kraft des von Gott der menschlichen Natur eingestifteten transzendentalen Urwollens und einer freien Selbstbewegung des Willens, so dass der Akt des Guten ganz von Gott getragen und ganz vom Menschen hervorgebracht wird.²¹ Erasmus kennt die Freiheitslehre des Thomas von Aquin und beruft sich zur Bekräftigung seiner eigenen Deutung des Mitwirkens des menschlichen Willens an Gottes Gnade auf sie. Doch bricht Erasmus dem Gedanken des Thomas die Spitze ab, weil er vor ihrer gedanklichen Kühnheit an einem Punkt zurückschreckt: Er betont Luther gegenüber immer wieder, dass auch nach seinem Verständnis des Zueinanders von Gnade und Freiheit das ganze Werk Gott zu verdanken ist.²² Doch wagt er es nicht mehr, auch den komplementären Satz der thomanischen Lösung nachzusprechen, wonach das Gute auch ganz die von Gottes Gnade getragene Tat des Menschen ist. Vielmehr verlegt sich Erasmus auf ein kleinkrämerisches Abzählen, das Luther ihm zu Recht vorhält. Was der freie Wille beiträgt, nennt er nun «überaus gering» (*perpussillum*). Er will dem freien Willen nur «ganz wenig» (*paululum*) zuschreiben, insofern dieser sich nämlich der Gnade zuwendet oder von ihr abkehrt.²³ Hier hat Luther schärfer als Erasmus gesehen, dass man zwischen Gott und Mensch, zwischen dem Wirken der Gnade und dem freien Willen keine Anteile verrechnen kann.

5.2 Systematische Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Gnade

Der öffentliche Disput, den Luther und Erasmus zu Beginn der Neuzeit über das Verständnis der menschlichen Freiheit führten, war eine der letzten großen geistesgeschichtlichen Auseinandersetzungen, in der unter theologischem Vorzeichen über das Selbstverständnis des modernen Menschen und seine Stellung gegenüber Gott gerungen wurde. Die Antwort, die Eras-



mus im Rückgriff auf die Freiheitslehren des *Origenes*, des jungen *Augustinus* und des *Thomas von Aquin* formulierte, rief die gesamte Tradition patristischer und scholastischer Theologie in den Zeugenstand, die bis heute das katholische Freiheitsverständnis in seinen wesentlichen Eckpunkten bestimmt. Durch die Erneuerung der wichtigsten schöpfungs- und gnadentheologischen Implikationen der thomanischen Freiheitstheorie versucht die gegenwärtige katholische Theologie im Anschluss an *Karl Rahner* und *Hans Urs von Balthasar*, den Argumenten des Erasmus, der sich zu seiner Zeit als Interpret der ganzen Bandbreite katholischer Tradition verstand, eine stringenter Fassung zu geben und sie auf eine systematische Grundfigur zurückzuführen. Das theologische Axiom, wonach die Selbstständigkeit des Geschöpfes zugleich mit seiner Abhängigkeit von Gott wächst, erweist seine Stärke gerade im Verständnis erlöster und befreiter Freiheit. Indem der Mensch Gott nahe kommt und den Ursprung seiner Freiheit bejaht, wird diese in ihre ursprüngliche Ausrichtung am Guten zurückgebracht. Wo Gott ihm seine Gnade schenkt, wird seine Freiheit nicht zerstört oder aufgehoben, sondern neu aufgerichtet und wahr gemacht. Ebenso gilt umgekehrt, dass die freie Abwendung von Gott die Selbstentfremdung des Menschen zur Folge hat; dieser verwirkt sein eigenes Sein-Können in dem Maß, in dem er sich von seinem göttlichen Ursprung entfernt.

Das genannte Axiom, das die Beziehung zwischen Mensch und Gott im Horizont der Schöpfungstheologie und der Gnadenlehre reflektiert, impliziert weitreichende Korrekturen am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik und seinem Verständnis der göttlichen Allmacht. Die unendliche Macht göttlicher Freiheit und Liebe zeigt sich darin, dass sie endlicher Freiheit neben sich Raum gibt und dem Menschen die Freiheit zur Annahme der Liebe (oder zu ihrer Verweigerung) gewährt. Wie es der endlichen Macht menschlicher Freiheit entspricht, eine Handlungskette beginnen zu können, so zeigt sich die unendliche Allmacht Gottes in der Fähigkeit, im anderen seiner selbst das Vermögen der Freiheit hervorzubringen. Die philosophische Perspektive, in der Freiheit als das Vermögen zur Selbstursprünglichkeit erscheint und die theologische Perspektive, in der dieses Vermögen endlicher Freiheit auf seine Ermöglichung durch Gottes unendliche Freiheit zurückgeführt wird, widersprechen einander nicht. Nach der schöpfungs- und gnadentheologischen Konzeption verdankter Freiheit erweist sich der geschöpfliche Freiheitsvollzug des begnadeten Menschen vielmehr als der Höchstfall des Verhältnisses, in dem göttliches und menschliches Wirken zueinander stehen: Weil «radikale Abhängigkeit und echte Wirklichkeit des von Gott herkünftig Seienden (...) im gleichen und nicht im umgekehrten Maße» wachsen, depotenziert Gottes unendliches schöpferisches Sein nicht die endliche, von ihm hervorgebrachte Freiheit des Menschen, sondern ermächtigt sie zu ihrem eigenen geschöpflichen Selbstvollzug.²⁴

Umgekehrt bedeutet dies für Gottes Freiheit, Liebe und Macht: Die göttliche Liebe erweist ihre Allmacht gerade darin, dass sie mehr als bloße Macht ist und deshalb in keiner Konkurrenzsituation zur endlichen Freiheit des Menschen steht. *Hans Urs von Balthasar* spricht deshalb davon, dass Gottes Liebe durch Allmacht und Unmacht zugleich bestimmt ist: «Möglich war das Nein (der Sünde) aufgrund der trinitarischen «Unvorsichtigkeit» der göttlichen Liebe, die in der Hingabe keine Schranken und Rücksichten auf sich selbst kannte. Darin lag ihre vollkommene Macht wie ihre Unmacht, die beide voneinander untrennbar sind.»²⁵ Die Allmacht der göttlichen Liebe begrenzt sich selbst durch ihr dialektisches Gegenstück, um endlicher Freiheit neben sich Raum zu gewähren. Die freie Selbstbeschränkung der Allmacht durch die Liebe ist die einzige Art von Einschränkung, die mit dem Gedanken der Allmacht verträglich ist: Eine Begrenzung von außen, durch den Anspruch eines größeren fremden Seins wäre mit der Göttlichkeit von Gottes Allmacht unvereinbar. Die Selbstbeschränkung der Macht, die geschöpfliches Sein neben sich zulässt und zu endlicher Freiheit freisetzt, kann dagegen nicht als Depotenzierung der göttlichen Macht, sondern nur als ihre höchstmögliche Vollendung gedacht werden. «Dass Gott sich selbst in Freiheit dazu bestimmt hat, sich von der Freiheit des Menschen bestimmen zu lassen, ist ja keineswegs ein Indiz der Unvollkommenheit oder des Mangels, sondern Ausdruck und Konsequenz einer Liebe, über die hinaus Größeres nicht gedacht werden kann.»²⁶

Gottes Allmacht ist daher mehr als *nur* Allmacht; sie ist zugleich Ohnmacht der Liebe, durch die Gott die endliche Freiheit des Menschen zur freien Gegenliebe erweckt. Der Ursprung der Freiheit gründet aus theologischer Sicht daher nicht in einem Akt menschlicher Selbstermächtigung, sondern in einer Initiative der grundlosen Liebe Gottes, der sein Geschöpf zur freien Antwort ermächtigt. Es liegt in der Konsequenz dieser Selbstentäußerung der göttlichen Liebe, dass die Entscheidungen endlicher Freiheit für Gott selbst Bedeutung haben, weil er sie für sein Werk in Dienst nehmen will. Gott handelt nicht anders in der Welt, als durch Menschen, die er zum freien Tun der Liebe befreit. Gott macht sich vom Menschen abhängig und bezieht ihn in die Verwirklichung seiner Absichten ein. Das aber heißt: Alles Geschehen in der Welt ist das Ergebnis eines Wechselspiels zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit, zwischen dem rufenden Gott und dem antwortenden Geschöpf, das sich der Mitarbeit an Gottes Werk zur Verfügung stellt oder sich ihr in der Sünde entzieht. Die Unvorsichtigkeit der göttlichen Liebe und ihre Rücksichtslosigkeit sich selbst gegenüber liegen darin, dass Gottes Wille, den Menschen zur Freiheit und zur geschöpflichen Mitwirkung an seinem eigenen Handeln zu bestimmen, notwendigerweise die Möglichkeit der Sünde einschließt. Damit das Verhältnis zwischen Gott und Mensch durch gegenseitige Liebe geprägt sein kann,

nimmt Gott das Risiko auf sich, dass der Mensch sich von ihm abwendet und dadurch sein eigenes Menschsein pervertiert. Dass er das Fehlschlagen seiner Absichten in Kauf nehmen muss, entspringt einem selbstgewählten «Zwang» der Liebe und bedeutet daher keinen Abstrich vom Attribut der göttlichen Allmacht: Insofern dieses einem Gott zukommt, der sein innerstes Wesen als Liebe offenbart, muss die Möglichkeit der freien Selbstbeschränkung Gottes als inneres Moment seiner göttlichen Macht gedacht werden.

5.3 Einspruch im Namen des späten Augustinus?

Die Entwicklung des späten Augustinus, die zu einer radikalen Zuspitzung seiner Gnadentheologie auf Kosten der menschlichen Freiheit und zu einer verhängnisvollen Übersteigerung seiner Prädestinationslehre führten, kann von einer theologischen Freiheitstheorie der hier skizzierten Art nicht einfach übergangen werden. Die augustinischen Verschärfungen im Streit mit Pelagius provozieren fernab aller historischen Einseitigkeiten und strategischen Verzechnungen seines Gegners in dem Maß zu einer sachlichen Auseinandersetzung, als sie die Konsequenzen von Gottes erwählender Liebe auf Seiten des Geschöpfes mit äußerster Konsequenz zu Ende denken. Doch ist die augustinische Radikalisierung, die sich wie ein dunkler Schatten über die Geschichte der Gnaden- und Freiheitslehre legt, selbst nicht frei von inneren Widersprüchen und Zweideutigkeiten. Trotz mancher unbestreitbarer Vorzüge gegenüber Pelagius trug die Prädestinationslehre des späten Augustinus wesentlich dazu bei, dass sich die humanen, freiheitsfördernden Intentionen des Christentums in der europäischen Geistesgeschichte für lange Zeit verdunkelten. Wenn man dennoch die entscheidende Einsicht des Augustinus, hinter die man nicht mehr zurückgehen kann, darin sehen möchte, dass er das «Über-sich-hinaus-berufen-Sein der endlichen Freiheit durch Anruf und Angebot der unendlichen zur Teilnahme an ihr» in aller Schärfe herausstellt, erklärt dies keineswegs, warum die Hineinnahme des Menschen in das innere Geheimnis Gottes die Auslöschung seiner natürlichen Fähigkeiten oder doch zumindest ihre weitgehende Zurückdrängung voraussetzt, die er Gottes unendlicher Liebe im Akt der Schöpfung verdankt.²⁷ Zwar lässt sich die Berufung zur Teilhabe an Gottes eigenem Leben, das Einbezogenwerden in das Geheimnis seiner trinitarischen Liebe, nicht schon aus dem Begriff endlicher Freiheit erschließen und insofern nicht in «eine Konstituente (der) Endlichkeit» verwandeln.²⁸ Doch dürfen Schöpfung und Erlösung, ursprüngliche Gabe Gottes und neuer Anruf der Gnade nicht in einen falschen Gegensatz zueinander gebracht werden.

Schon dem ersten Akt der Schöpfung liegt ein Erwählungsmotiv zugrunde, insofern Gott den Menschen zu seinem freien Partner bestimmt, der nicht einfach nur zum bloßen Dasein, sondern zum Austausch der Liebe

und zur aktiven Teilnahme an seinem göttlichen Wirken berufen ist. Das Motiv der Menschwerdung ist daher kein grundsätzlich anderes als das der Schöpfung. Es geht in der Inkarnation um die höchstmögliche Offenbarung jener göttlichen Liebe, die in der Schöpfung ihren bleibenden, auch angesichts der Sünde des Menschen nicht widerrufenen ersten Ausdruck findet. «Das Geheimnis der Inkarnation erfüllt sich nicht dadurch», heißt es bei *Thomas von Aquin*, «daß Gott seine Seinsweise irgendwie mit einer anderen vertauschte, die er nicht von Ewigkeit besaß, sondern dadurch, daß er sich auf neue Weise mit der Schöpfung vereinigte, oder besser diese mit sich.»²⁹ In der Menschwerdung seines Sohnes und der Erhebung des Menschen zur Freundschaft mit ihm zeigt Gott in leibhafter Sichtbarkeit, zu welchem Ziel er den Menschen erschaffen hat. Ein wichtiges Kongruenzargument für den grundlos-freien Akt der Menschwerdung Gottes liegt daher auch darin, dass wir durch sie «darüber belehrt werden, wie unvergleichlich die Würde der menschlichen Natur ist, damit wir sie nicht durch die Sünde verletzen»³⁰. Es ist daher wenig sinnvoll, zwischen den Bestimmungen der Sünde als einer «Selbstschädigung des Menschen» und eines Verstoßes gegen Gottes unendliche Liebe einen emphatischen Gegensatz oder auch nur eine unterschiedliche Akzentuierung zu sehen, liegt doch die entscheidende Pointe eines theologischen Freiheitsbegriffs gerade darin, dass der Mensch sich seiner eigenen Bestimmung entfremdet, *indem* er sich von der unendlichen Liebe Gottes abkehrt.³¹

Die theologische Reflexion auf die ursprüngliche Freiheit des Menschen, ihre Selbstentfremdung durch die Sünde und ihre eschatologische Neuschöpfung im Reich Gottes benennt kein Randphänomen des christlichen Glaubens. Sie ist vielmehr für ein angemessenes Verständnis seines zentralen Inhaltes, des Mysteriums der Trinität und der Menschwerdung Gottes sowie der Berufung des Menschen zur Freundschaft mit dem dreieinigen Gott unabdingbar. Die Erlösung des Menschen durch das Leben, den Tod und die Auferweckung des Jesus von Nazareth ist nicht als ein zweites Eingreifen Gottes oder als ein erneuter Rettungsversuch anzusehen, nachdem Gott das Werk der Schöpfung durch das freie Nein seines Geschöpfes zu entgleiten droht. Vielmehr kommt in der Menschwerdung Gottes, die darauf zielt, den gefallen Menschen zur Würde der Gotteskindschaft und der Freundschaft mit dem dreieinigen Gott zu erheben, das in der Schöpfung begonnene Werk der göttlichen Liebe zur Vollendung. Doch bleibt auch dieses höchste und letzte Werk der göttlichen Liebe ein Appell an die Freiheit des Menschen. Schon im Akt der Schöpfung liegt die Bitte Gottes an den Menschen, sich zur Mitarbeit an Gottes Werk bereitzuhalten. Erst Recht liegt im Geheimnis der Menschwerdung Gottes der Gedanke beschlossen, das es bei aller Unvergleichbarkeit der beiden Beziehungsgrößen so etwas wie ein gegenseitiges Einander-Bedürfen von Gott und Mensch

und ein Sich-Bereitmachen des Menschen für Gott gibt, in dem seine Freiheit zur Vollendung kommt. Da dieser wechselseitige Austausch der Liebe in der freien Initiative Gottes gründet, der sich in der Inkarnation dem Menschen gleichmacht und so das Fundament für die Freundschaft des Menschen mit ihm bereitstellt, ist die Gefahr einer semipelagianischen Trennung von Gnade und Freiheit schon im Ansatz überwunden.

ANMERKUNGEN

¹ Zit. nach P. HILL – N. SIMIONE, *Messiaen*, Mainz 2007, 332. Zur Bedeutung des Vogelmotivs im Werk von Messiaen vgl. a.a.O., 216. 225. 231–238.

² H. SCHLIER, *Zur Freiheit gerufen*, in: DERS., *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg i.Br. 1971, 216–233, hier: 218.

³ Vgl. *Diatriben* 2, 26,1–3 und dazu S. VOLLENWEIDER, *Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleuteria bei Paulus und in seiner Umwelt*, Göttingen 1989, 350ff.

⁴ Vgl. WA I, 354.

⁵ WA VII, 146, 3–8

⁶ Vgl. ISABELLE CHAREIRE, *Ethique et grâce. Contribution a une anthropologie chrétienne*, Paris 1998, 225–253.

⁷ Vgl. E. PETERSON, *Der Brief an die Römer* (Ausgewählte Schriften, hg. von Barbara Nichtweiß, Bd. VI), Würzburg 1997, 77–88, und E. KÄSEMANN, *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Paulus*, in: DERS., *Paulinische Perspektiven*, Tübingen ²1969, 61–101, bes. 99ff.

⁸ J. TAUBES, *Abendländische Eschatologie*, Berlin 2007 (Nachdruck der Dissertation von 1947), 87.

⁹ Vgl. *Hyperaspistes «Diatriben aduersus seruum arbitrium Martini Lutheri. Liber primus»*, in: *Ausgewählte Schriften*, hg. von W. Weltzig, Bd. IV, Darmstadt 1969, 592.

¹⁰ Vgl. *Hyperaspistes II* (Desiderii Erasmi opera omnia, hg. von Joannes Clericus, Leiden 1706 [Nachdruck Hildesheim 1962]) Bd. X, 1355 F – 1356 A.

¹¹ Vgl. *Hyperaspistes II-X*, 1356 A: «Interest enim aliquid inter libere posse et simpliciter non posse». Vgl. G. CHANTRAINE, *Erasmus et Luther: Libre et serue arbitre. Étude historique et théologique*, Paris 1981, 226ff.

¹² *Hyperaspistes II-X*, 619.

¹³ *Hyperaspistes I-IV*, 611; vgl. IV, 623.

¹⁴ *Hyperaspistes I-IV*, 416f.

¹⁵ *Hyperaspistes I-IV*, 608; zu den Alles- oder Nichts-Metaphern Luthers vgl. *Hyperaspistes II-X*, 1390 D und dazu R. TORZINI, *I Labirinti del libero arbitrio. La discussione tra Erasmo e Lutero*, Firenze 2000, 150f. und 216f.

¹⁶ *Hyperaspistes I-IV*, 300.

¹⁷ *Da natura et gratia*, XXXI, 35 (Schriften gegen die Pelagianer, Bd. I, Würzburg 1971, 486).

¹⁸ Vgl. *Hyperaspistes II-X*, 1372 D und 1384 D. Vgl. G. CHANTRAINE, a.a.O., 230f. und 260.

¹⁹ *Hyperaspistes II-X*, 1387 C–D.

²⁰ Vgl. *Hyperaspistes I-IV*, 640.

²¹ Vgl. *Summe theologiae I-II* 9,4; 109,6 und *De malo* 6. Unter den neueren Interpretationen der thomanischen Freiheitslehre vgl. vor allem K. RIESENHUBER, *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin*, München 1971, 163ff. und COLLIN MCCLASCEY, *Happiness and Freedom in Aquinas's Theory of action*, in: *Medieval Philosophy and Theology* 9 (2000) 69–90, bes. 74–79.

²² Vgl. *De libero arbitrio III A* 4 – IV, 96: «Quod nostrum est, ascribamus deo, cuius summus totus und IV, 7 – IV, 170: «Totum opus debere deo, sine quo nihil efferemus.»



²³ Vgl. *De libero arbitrio* IV, 7 – IV, 170 und *Hyperaspistes* I-IV, 408.

²⁴ Vgl. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i.Br. 1976, 86.

²⁵ *Theodramatik III. Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 306.

²⁶ TH. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1988, 178.

²⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik III. Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 354.

²⁸ Ebd.

²⁹ *Summa theologiae*, III 1,1 ad 1.

³⁰ *Summa theologiae*, III, 1,2: «Quia per hoc instruimur quanta sid dignitas humanae naturae, ne eam inquinemus peccando. «

³¹ H.U. VON BALTHASAR, a.a.O., 352.

